

AS VERSÕES EM LÍNGUA ÁRABE DO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Meline Costa Sousa¹

(Universidade Federal de Lavras, MG)

1.

Têm-se alguns indícios do número de traduções disponíveis entre os séculos IX/III e XI/V a partir dos relatos de Avicena, Ibn al-Nadīm, Averróis e Zerahya ben She'atiel. No caso do testemunho de Avicena², o filósofo indica ter usado, na elaboração das suas *Notas ao De anima* (*At-ta'liqât 'alâ hawâmish Kitâb an-nafs li-Aristâtâlîs*)³, duas versões diferentes do texto: “Ishâq Ibn Hunayn traduziu o exemplar até aqui; a partir daqui segue outra tradução com muitas correções do comentador” *ثم اه ي ف ق ح س ا ل ق ن ا ن ه ا ه ا ل ا ن ا ك ص ف ل ا ة خ س ن ا ل ي ا م ة ح ف ص ل ا ه ذ ه ا ل ع ا ي ف ة ط و ط خ م ل ا ر س ف م ل ل ق ر ي ث ك ت ا ح ا ل ص ا ي ر خ ا ل ق ن ا ن ه ا ه ا م و ن ي ن ح ن ب ا*⁴. Uma das versões mencionadas por Avicena seria a tradução até 431a14 de Ishâq; no entanto, Avicena não indica a autoria da segunda versão⁵.

¹ meline.sousa@dch.ufla.br

² Cf. Abd al-Rahman Badawi, *Aristotelis de Anima*, Cairo, 1954, p. 109, nota 1 *apud* J. P. Montada, *Aristotle's On the Soul in Arabic Tradition*, <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/aristotle-soul-arabic.html>, (27/10/2015).

³ Segundo Montada, os fragmentos presentes nas Notas não correspondem à tradução também editada por Badawi atribuída a Ishâq Ibn Hunayn. Cf. J. P. Montada, “Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007), p. 130.

⁴ Abd al-Rahman Badawi, *Aristotelis de Anima*, Cairo, 1954, p. 109, nota 1 *apud* Idem.

⁵ Para Frank, a segunda versão utilizada por Avicena a partir de 431a14 é extraída da tradução falsamente atribuída a Ishaq, a qual é mencionada por Averróis, no *Grande Comentário ao De anima*, como *alia translatio*. Cf. R. Frank, “Some Fragments of Ishaq's Translation of *De anima*”, *Cahiers de Byrsa* 8, p. 232 *apud* A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator”, *Oriens* 36 (2001), p. 61.

A tradução hebraica do *De anima* feita por Zerahya ben She'atiel⁶, entre 1189 e 1337, atribui a tradução árabe utilizada, a partir da qual a versão hebraica foi elaborada até 431a14, à Ishâq Ibn Hunayn⁷, tendo sido completada por uma segunda versão do siríaco para o árabe.

Já Averróis⁸, em seu *Grande Comentário ao De anima*, ao expressar sua preferência pela tradução de Ishâq Ibn Hunayn sugere ter se valido deste texto. Contudo, o filósofo afirma ter citado, em nove passagens⁹ da mesma obra, uma segunda versão (*alia translatio*).

Não fica claro se estes filósofos teriam se valido de uma tradução incompleta e, por isto, recorreram às passagens da segunda tradução a fim de completar o primeiro texto ou se as duas versões eram textos completos. O testemunho de Averróis parece corroborar a existência de uma versão completa do *De anima* traduzida por Ishâq Ibn Hunayn; o fato de mencionar sua preferência pela versão do tradutor (Montada pontua que Averróis recorreu a outros fragmentos “quando julgava que eles eram melhores”¹⁰), aponta um possível trabalho de comparação entre as suas passagens.

Ibn al-Nadīm¹¹ observa que Ishâq Ibn Hunayn elaborou duas versões do tratado aristotélico, uma primeira tradução incompleta e uma segunda completa¹². Conforme as suas palavras,

[...] sobre o *De anima*, a obra consiste em três livros. Hunayn elaborou uma tradução completa em siríaco; Ishâq a traduziu omitindo uma pequena parte. Ele elaborou uma segunda tradução minuciosa. Temístio redigiu um comentário à toda obra; o primeiro livro em duas seções, o segundo livro em duas seções, e o terceiro em três. [...] Ishâq disse: “eu traduzi esta obra a partir de um manuscrito defeituoso. Após trinta anos,

⁶ Sobre o tradutor cf. Zerahya ben She'atiel. *Aristotle's De anima*, ed. Guerit Bos, Leiden/ New York/ Koln: E. J. Brill, 1994, pp. 1-4.

⁷ Conforme aponta Ivry, há uma certa confusão de nomes já que, primeiramente, Zerahyah menciona como tradutor Hunayn Ibn Ishaq, o pai de Ishaq Ibn Hunayn. Cf. A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator”, p. 62.

⁸ <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/aristotle-soul-arabic.html> (27/10/2015).

⁹ *Idem*.

¹⁰ J. P. Montada, “Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007), p. 130.

¹¹ Cf. Ibn Al-Nadīm, *Fihrist*, 1871, vol. 1, p. 251 *apud* A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator”, p. 59; J. P. Montada, “Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*”, p. 130.

¹² Segundo Frank, esta indicação da existência de uma tradução completa elaborada por Ishaq, juntamente com a referência explicitada no texto, fez com que se identificasse, erroneamente, esta versão completa com o texto editado por Badawi. Cf. R. Frank, “Some Fragments of Ishaq's Translation of *De anima*”, p. 231.

eu encontrei um manuscrito muito bom que cotejei com minha primeira versão; é o comentário de Temístio”.¹³

No caso da primeira, ela teria sido elaborada a partir de uma cópia deficiente do *De anima* (a tradução feita pelo seu pai) de modo que, trinta anos depois, com o descobrimento da paráfrase árabe de Temístio, o tradutor teria se valido desta paráfrase a fim de revisar a sua primeira tradução. Embora este testemunho aponte apenas para as versões de Ishaq, Ivry¹⁴ reconhece que ele não é o único que se propôs a traduzir, em língua árabe, o tratado aristotélico e não é sabido se as suas traduções (se é que são duas versões diferentes) são textos completos.

Em vista do confronto entre os testemunhos, poder-se-ia, precipitadamente, chegar a algumas conclusões. A primeira delas é a corroboração da informação extraída de Ibn al-Nadīm, segundo a qual haveria duas traduções do *De anima*, uma incompleta, faltando uma pequena parte (*illā shay'an yasīran*), e outra completa¹⁵. Partindo dos testemunhos de Avicena, Averróis e de Zerahya ben She'atīel, pode-se dizer que eles teriam utilizado a tradução incompleta¹⁶ atribuída a Ishāq, pois todos eles recorrem a uma segunda tradução a fim de completar a primeira (no caso de Avicena a autoria não é mencionada; no caso de Averróis e She'atīel, a autoria é atribuída a Abū 'Īsā Ibn Ish'āq e Bos atribui a Ibn al-Zur'a).

Avicena: - versão incompleta de Ishāq Ibn Hunayn + ?

Averróis: - versão incompleta de Ishāq Ibn Hunayn + Abū 'Īsā Ibn Ish'āq ou Ibn al-Zur'a

¹³ Ibn Al-Nadīm, *Fihrist*, Edição egípcia, pp. 351-2 *apud* Abd al-Rahman Badawi, *Aristotelis de Anima*, pp. 14-5; Ibn Al-Nadīm, *Fihrist apud* A. Elamrani-Jamal, *De anima. Tradition arabe*, in R. Goulet (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, 2003, p. 348; Zerahya ben She'atīel, *Aristotle's De anima*, Ed. Guerrit Bos, Leiden/ New York/ Koln: E. J. Brill, 1994, p. 9; R. R. Guerrero, *La recepcion árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 93.

¹⁴ Cf. A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator”, p. 60.

¹⁵ Segundo Steinschneider, a partir do testemunho de al-Nadīm, Ishāq teria completado a tradução siríaca do seu pai a partir de 431a14 enquanto Abu Ishaq, mencionado por Zerahya em sua tradução, traduziu o texto completo para o árabe. Cf. Steinschneider, *HU*, 146 *apud* Zerahya ben She'atīel, *Aristotle's De anima*, p. 10.

¹⁶ Frank conclui, a partir da nota de Avicena, que Ishāq Ibn Hunayn teria elaborado apenas uma tradução incompleta e não revisada. Cf. R. Frank, “Some Fragments of Ishaq's Translation of *De anima*”. *Cahiers de Byrsa*, 8 *apud* A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator”, p. 61.

She'atiel: - versão incompleta de Ishâq Ibn Hunayn + Abû 'Îsâ Ibn Ish'âq ou Ibn al-Zur'a

A segunda conclusão diz respeito ao número de traduções disponíveis em língua árabe. Se considerarmos as versões incompleta e completa, a versão cuja autoria não é mencionada por Avicena, a versão de Abû 'Îsâ Ibn Ish'âq e a versão de Ibn al-Zur'a¹⁷, seriam, pelo menos, cinco traduções disponíveis.

Contudo, como reconhece Guerrero (1992)¹⁸, a narração fornecida por Ibn al-Nadīm não é suficientemente clara. Não há evidências para se considerar a distinção entre as traduções incompleta e completa. O testemunho de Averróis aponta a existência da versão completa, mas, nenhum outro testemunho indica que tenha existido uma versão incompleta feita por Hunayn. Deste modo, assumindo que Ishâq Ibn Hunayn teria elaborado apenas uma tradução, igualmente utilizada por Avicena, Averróis e She'atiel, seriam três versões árabes diferentes disponíveis mais a versão cuja autoria Avicena não revela (a qual não necessariamente indica uma nova tradução).

As conclusões propostas por Ivry e Montada seguem, mais ou menos, nestas direções: a menção que Avicena faz à “outra” tradução indica que, como Averróis, Avicena trabalhou com diferentes traduções do texto de Aristóteles, tendo, como sua principal fonte, a tradução de Ishaq Ibn Hunayn. Diferentemente, Ivry toma como certo o fato de que a tradução cuja autoria não é mencionada por Avicena consiste na tradução editada por Badawi e, erroneamente, atribuída a Ishaq pelo editor.

[...] aqui, o estilo e o léxico do Pseudo-Ishaq [o anônimo] se apresentam, claramente, como diferentes do verdadeiro Ishaq e os *Médio e Grande* comentários claramente revelam uma mesma fonte, da qual Avicena é igualmente devedor.

[...] como foi mencionado, Averroes usa “Pseudo-Ishaq” no *Grande Comentário* muitas vezes, referindo-se à tradução como “mais clara” (*manifestus*). Avicena também utiliza esta outra tradução, como nós vimos. De modo interessante, o *Médio Comentário* não recorre a esta segunda tradução como tal recurso, valendo-se mais de Temístio e da apresentação mesma [*lemmata*] do *Grande Comentário*.¹⁹

¹⁷ Se assumirmos que Abû 'Îsâ Ibn Ish'âq e Ibn al-Zur'a são duas pessoas diferentes.

¹⁸ R. R. Guerrero, *La recepcion árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992, p. 94.

¹⁹ A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and Its Translator”, p. 67; 69; 72.

De acordo com Ivry, a) Avicena e Averróis usam a mesma tradução do *De anima*; b) a tradução feita por Ishâq Ibn Hunayn é diferente da tradução anônima (Pseudo- Ishâq) editada por Badawi; c) Tanto Avicena quanto Averróis fizeram uso desta tradução anônima²⁰.

Avicena: - versão de Ishâq Ibn Hunayn + versão anônima editada por Badawi

Averróis: - versão de Ishâq Ibn Hunayn + versão anônima editada por Badawi

Segundo Montada,

[...], nós podemos assumir apenas que o texto das *Ta'liqât*, até 431a14, é o mesmo utilizado por Averróis e por She'atîel, *i.e.*, a tradução de Ishâq Ibn Hunayn. Após 431a14, o texto usado por Avicena (d. 1037) teria sido completado com uma outra versão mais antiga. Diferentemente, tanto Averróis (d. 1198) quanto She'atîel (in 1284) completaram o texto com a tradução do siríaco para o árabe feita por Ibn Zur'a (d. 1008). Primeiramente, podemos concluir que a versão que se apresenta tanto na versão latina de Averróis quanto na versão hebraica de She'atîel é composta de uma parte principal traduzida por Ishâq Ibn Hunayn e de uma última parte traduzida por Ibn Zur'a; em segundo lugar, que esta é a versão mais antiga, a qual existe completa em seu original árabe e em alguns fragmentos latinos da *alia translatio*.

Diferentemente da interpretação proposta por Ivry, Montada considera que Avicena, Averróis e She'atîel teriam se valido da mesma tradução de Ishâq Ibn Hunayn até a passagem 431a14, a qual foi completada, por Avicena, com outra versão. Os dois outros autores teriam completado a versão utilizada por Avicena com o texto de Ibn al-Zur'a. Na interpretação de Montada, haveria três versões disponíveis em língua árabe: a versão de Ishâq Ibn Hunayn utilizada, igualmente por todos os autores mencionados até 431a14; a anônima utilizada por Avicena (editada por Badawi²¹) a partir do passo mencionado e a versão utilizada tanto por Averróis quanto por She'atîel em complemento à tradução de Ishâq.

²⁰ Minio-Paluello também concorda que a *alia translatio* indicada por Averróis refere-se à tradução do anônimo. Cf. A. Elamrani-Jamal, *De anima. Tradition arabe*, in R. Goulet (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, 2003, p. 350.

²¹ Abd al-Rahman Badawi, *Aristotelis de Anima*, Cairo, 1954.

Avicena: - versão de Ishâq Ibn Hunayn + ?

Averróis: - versão de Ishâq Ibn Hunayn + versão de Ibn Zur'a²²

She'atiel: - versão de Ishâq Ibn Hunayn + versão de Ibn Zur'a

No entanto, como o próprio Montada²³ sugere, algumas dificuldades se colocam com respeito à existência da segunda versão, cuja autoria não é mencionada por Avicena. Um dos grandes problemas em tentar reconhecer a existência de uma tradução diferente com base nas *Notas* de Avicena é o caráter fragmentário, desconexo e não literal dos fragmentos “uma resposta definitiva não é possível devido ao caráter fragmentário de alguns testemunhos, em particular, daqueles extraídos das *Notas* de Avicena”²⁴.

Há, ainda, dúvidas acerca da segunda tradução utilizada por Averróis em seu *Grande Comentário ao De anima*. Taylor²⁵, na *Introdução* a esta obra, reconhece que a versão alternativa citada por Averróis, pelo menos nove vezes ao longo do comentário²⁶, foi extraída da versão anônima editada por Badawi e não da tradução de Ibn Zur'a. Trata-se, portanto, da mesma tradução utilizada por Avicena nas *Notas* a partir de 431a14 segundo as considerações de Ivry e Taylor.

Não são muitas as conclusões que se mantêm a partir do exposto. É sabido que uma versão parcial da tradução, atribuída pelas pesquisas mais recentes a Ishâq Ibn Hunayn (até 431a14) e utilizada por Avicena e por Averróis, foi preservada, em latim, através dos *lemmata* da tradução latina do *Grande Comentário ao De anima de Averróis*²⁷ e, em árabe, através dos fragmentos presentes nas *Notas* de Avicena²⁸: “a evidência dos manuscritos existentes nos diz que o *De anima* de Aristóteles foi traduzido, pelo menos, duas vezes para o árabe”²⁹.

²² Contudo, o próprio Montada afirma que Averróis não menciona a nota segundo a qual a tradução a partir de 431a14 não pertence a Ishâq Ibn Hunayn. Cf. J. P. Montada, “Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*”, p. 130.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibd.*, p. 133.

²⁵ Averroes, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, Trans. Richard C. Taylor, New Haven/ London: Yale University Press, 2009, pp. lxxv-lxxix.

²⁶ As dez referências dadas por Taylor são as páginas 46, 86, 218, 284-5, 452, 469, 480, 514-5, 519 e 526. Cf. *Ibd.*, p. lxxvi.

²⁷ Cf. Averroes, *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, Trans. Richard C. Taylor, New Haven/ London: Yale University Press, 2009; Averrois Cordubensis, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*. Ed. F. S. Crawford, Cambridge/Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1953.

²⁸ Abd al-Rahman Badawi, *Aristotelis De anima*, Cairo, 1954.

²⁹ A. L. Ivry, “The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and Its Translator”, p. 59.

Portanto, embora os estudiosos divirjam sobre alguns pontos, é consenso geral que houve, pelo menos, uma tradução feita por Ishâq Ibn Hunayn e utilizada tanto por Avicena quanto por Averróis. Os testemunhos dos dois filósofos apontam o uso de outras duas traduções que, devido às discordâncias e à falta de referências diretas, mantêm-se sem autoria (ou melhor, com muitas autorias), deixando, assim, a questão em aberto.

Além da tradução mencionada de Ishâq Ibn Hunayn, a qual pode ser reconstruída a partir de excertos das *Notas* de Avicena e dos *lemmata* do *Grande Comentário ao De anima* de Averróis, existem duas outras importantes fontes para o estudo da recepção em língua árabe do *De anima*: a tradução anônima editada por Badawi, a paráfrase editada por Arnzen, e a paráfrase de Temístio (cujos textos completos estão disponíveis).

Os indícios extraídos pelos estudiosos baseiam-se, exclusivamente, nos testemunhos mencionados anteriormente de Avicena, Averróis, Ibn al-Nadim e She'atîl. No entanto, o cotejamento entre a tradução anônima editada por Badawi, a única tradução disponível em língua árabe, a paráfrase árabe editada por Arnzen, a qual não é mencionada por nenhum dos testemunhos, e o *Livro sobre a alma* de Avicena trazem novos elementos para a investigação.

2.

O estudo de caso que proponho diz respeito à analogia com a luz apresentada na passagem 430a10-25 do *De anima* de Aristóteles segundo a tradução anônima e a paráfrase editada por Arnzen, a qual é retomada por Avicena no *Livro sobre a alma* V.5; momento em que Avicena se posiciona acerca da distinção entre os intelectos. Embora a obra aviceniana não seja uma paráfrase nem um comentário deste tratado, ela apresenta algumas semelhanças com o *De anima* quanto à divisão da obra e os temas abordados em cada livro. O quinto livro é inteiramente dedicado à faculdade racional da alma humana e à interação entre o intelecto e os sentidos internos.

Originalmente, a analogia com a luz é apresentada a fim de exemplificar o tipo de relação mantida entre o intelecto produtivo (em ato) e o intelecto passivo (em potência). Segundo a tradução árabe anônima do *De anima* III.5,

[430a13-16] Do mesmo modo, é necessário haver para a alma esta distinção: o intelecto caracterizado pela capacidade de vir a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas segundo sua definição e disposição; semelhante ao caso da luz: a forma torna, por definição, as cores em potência em cores em ato.

A luz é a causa das cores em potência se transformarem em cores em ato. Embora o tradutor não mencione como esta distinção se aplica ao intelecto, pode-se deduzir que o intelecto agente é causa de o intelecto em potência transformar-se em intelecto em ato. No entanto, como o tradutor não desenvolve a analogia, também é possível que o intelecto em ato seja causa dos inteligíveis em potência se tornarem inteligíveis em ato. Os termos da analogia se equivaleriam do seguinte modo:

- | | |
|----------------------|--|
| 1) Luz/forma | intelecto agente |
| 2) Cores em potência | intelecto em potência ou inteligíveis em ato |
| 3) Cores em ato | intelecto em ato ou inteligíveis em ato |

Assim, são dois os termos que podem ser equivalentes às cores em potência e às cores em ato: o intelecto ou os inteligíveis.

Uma dificuldade se apresenta durante a compreensão da passagem. O tradutor, ao descrever a analogia, diz “similar ao caso da luz: a forma torna as cores em potência em cores em ato”. Percebe-se uma alteração nos termos. A primeira parte do trecho afirma a similaridade com a luz, no entanto, a segunda parte, quando da explicação do modo pelo qual a luz seria causa, o termo apresentado não é luz, mas forma. Não é a luz que torna as cores em potência em cores em ato, mas a forma; o que dificulta o entendimento da analogia: seria a luz uma forma? Qual a função da forma na atualização das cores? O tradutor cometeu um equívoco?

2.1

Segundo a paráfrase do *De anima* III.5,

[3-8] Da mesma maneira se dá com as coisas na alma, as quais estão em potência ou em ato nela; como, por exemplo, o intelecto que, às vezes, está em potência na alma, às vezes, em ato. [...] as coisas sensíveis que se dão pela visão, quando cobertas pela escuridão, são sensíveis em potência e, quando cobertas pela luz, são tornadas sensíveis em ato; os sensíveis em ato são mais nobres do que os sensíveis em potência;

O que subjaz à passagem e à distinção entre os intelectos, segundo a paráfrase, é a associação entre ato (ou princípio agente) e potência (ou princípio material). Os sensíveis próprios da visão, quando cobertos pela escuridão, são sensíveis em potência e, ao serem iluminados, tornam-se sensíveis

em ato. A luz é causa ou princípio agente que transforma os sensíveis em potência em sensíveis em ato. Os termos da analogia são:

- | | |
|--|-------------------------------|
| 1) Luz | intelecto em ato na alma |
| 2) Os sensíveis da visão (cores) em potência | intelecto em potência na alma |
| 3) Os sensíveis da visão (cores) em ato | ? |

Esta relação é aplicada ao intelecto nas linhas que se seguem à passagem citada [8-13].

Do mesmo modo que o sensível em potência torna-se sensível em ato, o intelecto em potência torna-se intelecto em ato. Este é considerado mais nobre que o intelecto em potência, ao qual é atribuído o termo paciente. A nobreza está vinculada ao fato de aquilo que existe em ato ser causa da atualização do que existe em potência.

A diferença entre a relação ato\potência dita dos visíveis e dita do intelecto deve-se ao fato de a luz ser um ente distinto dos sensíveis enquanto o intelecto é intrínseco à alma humana³⁰. Em outras palavras, há um terceiro elemento no primeiro caso, ou seja, a luz, que não existe no segundo caso. O intelecto em ato é causa agente do intelecto em potência enquanto o visível em ato não é causa agente do visível em potência, mas a luz.

A falta deste terceiro elemento na relação entre os intelectos apontaria um problema no argumento. Se o intelecto em ato é mais nobre porque passou da potência ao ato e após sua atualização torna-se causa para o intelecto em potência, o que foi a causa da atualização do primeiro intelecto, permitindo que ele chegasse ao ato?

A solução para esta questão encontra-se no final da passagem extraída de III.5, segundo a qual um dos intelectos é eterno e incorruptível. Retornando ao problema, se o intelecto se torna um intelecto em ato, isto significa que antes da sua atualização, ele era um intelecto em potência. Contudo, se ele é eterno e incorruptível, não há nenhum tipo de alteração na sua natureza, pois ele sempre foi e sempre será em ato. Deste modo, a passagem se refere a dois tipos de intelecto em ato: um eterno e incorruptível e outro resultado da atualização da potência.

Portanto, não é necessário um terceiro elemento, como acontece no caso dos visíveis, que garanta a existência de um princípio em ato já que um dos intelectos na alma exerce a função deste terceiro elemento presente

³⁰ Aqui, uma indicação de o intelecto ser intrínseco ao homem é o fato de a passagem se iniciar assumindo que essa diferença também se dá na alma humana.

na analogia. É incorreto afirmar, para o intelecto em ato eterno e incorruptível, que antes de se atualizar, ele era um intelecto em potência. Ele é, sempre foi e sempre será em ato. Assim, os termos da analogia são:

- 1) Intelecto sempre em ato (eterno e incorruptível)
- 2) Intelecto em potência
- 3) Intelecto em ato (intelecto em potência após a atualização de alguma das suas potências)

2.2

Segundo a passagem extraída do *Livro sobre a alma* V.5 de Avicena,

[...] as almas humanas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato. Tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato que o faz passar da potencia ao ato [...]. Do mesmo modo que o sol, por si mesmo, é visível em ato e, por sua luz, o que não é visto em ato é tornado um visível em ato, é a relação deste intelecto com as nossas almas. Quando a faculdade inteligível olha para os particulares que estão na imaginação, brilha sobre ela a luz do intelecto agente por meio do nosso intelecto [...] e as coisas abstraídas da matéria e dos seus agregados são transformadas e impressas na alma racional [...]

Tal como o faz a tradução e a paráfrase, Avicena recorre à analogia entre o sol e a visão para elucidar a relação entre o intelecto agente e o intelecto humano. O intelecto material, o qual se encontra em potência para receber os inteligíveis, a fim de chegar ao ato, necessita de uma causa que possua todos os inteligíveis em ato. Assim, baseado no argumento da causalidade, o intelecto agente (*'aql al-fā'āl*) é diferenciado do intelecto material (*'aql hayūlānī*).

Do mesmo modo que a luz fornecida pelo sol faz com que os olhos vejam as coisas ao torná-las iluminadas, quando o intelecto agente ilumina o intelecto humano ele é capaz de abstrair as formas³¹. Assim, o sol é como

³¹ Sobre os limites desta analogia, cf. Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's Epistemological Optimism*.

o intelecto agente, a claridade fornecida é como a emanção³² dos inteligíveis e as coisas iluminadas correspondem, na analogia, ao intelecto humano no momento em que ele se volta para as formas particulares armazenadas na imaginação. Os termos da analogia se equivalem do seguinte modo:

1) Sol	intelecto agente
2) Luz do sol	emanção do intelecto agente
3) Aparato visual	intelecto
4) Meio transparente	intelecto
5) Coisas no mundo	formas particulares na imaginação
6) Visível em potência	formas inteligíveis em potência
7) Visível em ato	formas inteligíveis em ato

Tal como o sol é luminoso em si e fonte de luz para os objetos no mundo, o intelecto agente é inteligível em si e fonte de inteligíveis para os

³² A posição defendida por Hasse, da qual eu compartilho, diz respeito ao fato de emanção e abstração não se excluírem mutuamente dado que “a abstração é a solução [de Avicena] para um problema epistemológico, enquanto a emanção responde a um problema ontológico”. Avicena, em nenhum momento do *Livro sobre a alma*, opõe abstração à emanção. O que se vê em I.5 e V.6 é a oposição entre apreender uma forma que já é abstrata em si e apreender uma forma que precisa ser abstraída. Segundo Hasse, o primeiro caso parece se tratar dos intelectos celestes e de Deus (eu acrescentaria os primeiros inteligíveis) e o segundo caso diz respeito às formas materiais percebidas pelos sentidos. No caso da emanção, ela não diz respeito a nenhuma atividade da alma humana, mas consiste no fluxo eterno a partir do qual não apenas os intelectos se originam no mundo supralunar como também as formas passam a existir no mundo sublunar respondendo, por isto, à questão ontológica. A abstração é o modo genérico através do qual Avicena explica como a percepção da forma material acontece, inclusive a percepção realizada pelo intelecto. Cf. Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 114.

intelectos humanos³³. Segundo Sebti³⁴, a analogia com a luz exerce um papel importante na compreensão da teoria noética de Avicena, em especial no modo pelo qual o intelecto agente se relaciona com o intelecto material já que este é uma potência que, a fim de se atualizar, necessita da intervenção de um princípio ontologicamente separado.

No caso da visão, o que se torna visível são as cores e, no caso da intelecção, a forma completamente abstraída da matéria e dos acidentes que a acompanham. Avicena continua a analogia, focando, agora, no que é produzido a partir da iluminação:

[...] as coisas imaginadas, inteligíveis em potência, transformam-se em inteligíveis em ato; não nelas mesmas, mas aquilo que é coletado delas. Contudo, do mesmo modo que aquilo que resulta das formas sensíveis ao serem iluminadas não é, ele mesmo, aquela forma, mas outra coisa relacionada a ela produzida no receptor por meio da luz recebida, assim se acontece com a alma racional [intelecto]. Quando ela se volta para aquelas formas imaginadas e chega, até ela, a luz do intelecto agente por certo tipo de relação, elas são preparadas de modo que se originem na alma [intelecto], a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas das misturas.³⁵

O intelecto agente, por meio da sua luz, ilumina as formas particulares na imaginação, e o intelecto humano, ao se voltar para elas, apreende aquilo que, nelas, é comum. Assim, as formas inteligíveis em potência vêm a ser formas em ato no intelecto. A iluminação do sol cai sob a cor em potência a fim de que ela se torne cor em ato; do mesmo modo, a luz do intelecto se dirige para as formas materiais na imaginação, consideradas inteligíveis em potência, de modo que elas se tornem inteligíveis em ato³⁶.

³³ Esta formulação é elaborada por McGinnis. Cf. Jon McGinnis, *New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation*, p. 53.

³⁴ Cf. M. Sebti, *L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne*, p. 8. Diferentemente de Sebti que considera, na analogia com o sol, que o intelecto humano corresponde ao diáfano, o qual exerce a função de intermediário entre o sol e o corpo iluminado, considero, baseando-me no fato de na passagem em que Avicena menciona a analogia nada ser mencionado acerca do diáfano e no fato de que a claridade incide sobre a faculdade racional da alma, que o intelecto humano corresponde ao olho. Do mesmo modo que a cor está presente no corpo em potência e, deste modo, é todo o corpo que é iluminado e não apenas a cor, é o intelecto humano, o qual possui as formas em potência, que recebe a claridade. Caso o intelecto humano correspondesse ao diáfano, ele deixaria de ser aquele que conhece, como o olho é o que vê, e passaria a ser apenas um intermediário do ato de conhecer. A figura do diáfano está presente na *Epístola sobre o intelecto* de al-Farabi.

³⁵ *K. al-nafs* V.5, ed. Rahman, pp. 235-6.

³⁶ Cf. Jon McGinnis, *New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation*, p. 54.

Com respeito às formas, elas distinguem-se em três tipos: a forma sensível quando é percebida pelos sentidos externos; a forma que é imaginada durante a ausência da coisa no mundo a partir da qual a forma foi percebida, cuja característica é ser uma representação interna. O exemplo fornecido por Avicena³⁷ é o do indivíduo Zayd, o qual pode ser visto, e, na ausência do seu substrato, imaginado. O terceiro tipo de forma é a forma inteligível como, por exemplo, quando a partir de Zayd forma-se, no intelecto, o conceito de humanidade que pode, igualmente, ser aplicado a todos os outros indivíduos da espécie humana.

Não se trata de as formas particulares se transformarem em formas inteligíveis e migrarem para o intelecto: “as coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato. Não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas”³⁸. Origina-se, no intelecto, um similar da forma imaginada completamente abstraído dos seus acidentes.

3.

Assim, tendo em vista as traduções e paráfrase disponíveis e os testemunhos levantados acerca delas, é possível tirar algumas importantes conclusões sobre a recepção do *De anima* de Aristóteles em língua árabe. A comparação entre estas passagens nos fornece alguns indícios:

A) o vocabulário técnico adotado pelo tradutor e pelo autor da paráfrase apresentam diferenças tanto se comparados entre si quanto se comparados com o texto de Avicena. Na tradução encontram-se as expressões “cores em potência” e “cores em ato”, enquanto na paráfrase o autor opta por “sensíveis em potência” e “sensíveis em ato” e Avicena opta por “visíveis em potência” e “visíveis em ato”. O segundo caso diz respeito ao modo pelo qual os autores referem-se aos intelectos. O tradutor distingue entre um intelecto que “vem a ser todas as coisas ou intelecto agente” e o intelecto que “produz todas as coisas ou intelecto em potência”; o autor da paráfrase descreve-os como o “intelecto em ato ou causa agente” e o “intelecto em potência na alma”; já Avicena distingue entre o “intelecto em ato ou agente” e o “intelecto em potência do homem”.

O vocabulário técnico adotado pelo tradutor e por Avicena apresenta as seguintes diferenças:

³⁷ *Diretivas e considerações*, trad. Inati, p. 98.

³⁸ *K. al-Nafs* V.5, ed. Rahman, p. 236.

	Tradução	Avicena
intelecto em potência	قوول ي فوق ل اح مل ا ح ل ق ع ل	قوول اب ل ق ع ل
causa	ع ل	ب ب س
matéria	ل و ي ه	ق د ا م
imaginação	م و	ل ا ي خ

B) com respeito ao conteúdo das passagens, embora, em todos os três casos, a analogia seja utilizada para explicitar uma relação causal através da qual se dá a passagem da potência ao ato, a natureza dos elementos da analogia não é a mesma.

Segundo a tradução, o intelecto em ato, também chamado agente, é uma substância separada da matéria, incorruptível e princípio para o intelecto em potência. O tradutor não é claro acerca da natureza desta distinção e se este intelecto, comparado à forma e não à luz enquanto princípio de atualização, é uma substância separada ou um princípio imanente ao homem. Diferentemente, na paráfrase, encontra-se explicitado que o intelecto agente, correspondente, na analogia, à luz, não se corrompe e se encontra vinculado ao corpo; o que indica, assim, a sua imanência.

Distinguindo-se do autor da paráfrase, Avicena afirma serem o intelecto agente e o intelecto em potência duas substâncias ontologicamente separadas tal como a luz do sol e a visão. Embora, no *Livro sobre a alma* V.5, Avicena não explicita a natureza do intelecto agente, a partir das suas considerações metafísicas³⁹ compreende-se que se trata do último intelecto celeste separado (âmbito supralunar.) Assim, ele não é apenas uma substância separada do homem, mas também uma substância celeste e, pela sua participação indireta na criação, causa eficiente das formas no mundo sublunar.

Portanto, a breve comparação das passagens acima combinada à análise de outras passagens (II.1 e III.5) sugere que: 1) o autor da tradução e da paráfrase não é o mesmo; 2) Avicena parece não ter utilizado a tradução anônima como texto de referência dada a terminologia técnica adotada no *Livro sobre a alma* V; 3) a interpretação de Avicena da analogia com a luz não pode ser reduzida ao conteúdo de nenhuma das versões do *De anima*.

³⁹ Cf. *Metafísica* IX.

Referências Bibliográficas:

- Arnzen, R. (2003), *De anima. Paraphrase arabe anonyme*. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*. Paris.
- Averroes (2009), *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Trans. Richard C. Taylor, New Haven/ London: Yale University Press.
- Averrois Cordubensis (1953), *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*. Ed. F. S. Crawford, Cambridge/Massachusetts: The Medieval Academy of America.
- Badawi, Abd al-Rahman (1954), *Aristotelis de Anima*. Cairo.
- Bos, G. (1994), *Aristotle's De anima*. Translated into Hebrew by Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen, Leiden.
- Elamrani-Jamal, A. (2003), *De anima. Tradition arabe*. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*. Paris.
- Guerrero, R. R. (1992), *La recepcion árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gutas, D. (1998), *Greek Thought, Arabic Culture*. London: Routledge.
- Ivry, A. L. (2001), "The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator". *Oriens*, 36.
- Montada, J. P. (2007), "Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14.
- Aristotle's On the Soul in Arabic Tradition. <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/aristotle-soul-arabic.html> (27/10/2015).
- Zerahya Ben She'atiel (1994), *Aristotle's De anima*. Ed. Guerrit Bos, Leiden/ New York/ Koln: E. J. Brill.

RESUMO

O objetivo desta investigação é apresentar as dificuldades em torno dos estudos de recepção do *De anima* de Aristóteles em língua árabe, as quais se circunscrevem tanto no âmbito das fontes diretas, *i.e.*, as próprias traduções e paráfrases, quanto das fontes indiretas, *i.e.*, os testemunhos acerca delas.

Palavras-chave: Recepção árabe – Aristóteles – Filosofia Medieval – *De anima* – *Translatio*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to discuss some difficulties concerning the reception of Aristotle's *De anima* in Arabic language in view of direct sources, *i.e.*, the translations and paraphrases, and indirect sources, *i.e.*, the testimonies on them.

Key-words: Arabic Reception – Aristotle – Medieval Philosophy – *De anima* – *Translatio*